52e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 7 14 FEVRIER 1935

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

NOTES DE LITURGIE

Le temps de la Septuagésime

Une « note » précédente sur l'économie générale de l'année liturgique nous a fait voir l'identité de structure des deux *cycles* qui se partagent le calendrier ecclésiastique [1]. Mais il s'en faut de beaucoup que la *durée* de chacun soit la même : deux à trois mois seulement pour le cycle de Noël ; tout le reste pour le cycle de Pâques.

Relever cette particularité, c'est déjà laisser entrevoir l'importance capitale de la période dans laquelle nous introduit le dimanche de la Septuagésime. En effet, si du point de vue chronologique c'est le cycle de Noël qui fixe le premier notre attention, — du moins dans l'usage liturgique romain [2], — logiquement c'est celui de Pâques qui domine l'année entière, c'est lui qui commande le tout : l'Incarnation en fonction de la Rédemption, la *personnalité* du Verbe fait chair en fonction de sa *mission*, de son *œuvre*. Aussi est-ce à considérer l'ensemble de ce vaste plan et sa merveilleuse unité, depuis ses origines les plus lointaines, et à tracer le devoir corrélatif qui en découle pour chacun de nous, que l'Eglise s'applique pendant les trois semaines préparatoires au Carême : la commémoraison du passé fait l'objet de l'Office nocturne ; les leçons pour la vie présente sont exposées dans la liturgie de la messe surtout.

Les lectures scripturaires de Matines, empruntées à la Genèse, nous reportent aux premiers jours de l'humanité et nous remettent sous les yeux, dans une de ces puissantes synthèses dont la liturgie a le secret, la perspective grandiose des siècles qui aboutissent au Calvaire et à la glorification du Christ.

D'autre part, la liturgie de la messe, — en corrélation, non cherchée peut-être, mais très apparente néanmoins avec celle de l'Office, ainsi que nous le verrons, — nous dit, dans son langage à elle, en quoi consiste notre part de collaboration au plan divin, que domine l'auguste figure du Christ : en un mot, travail de *patience* [3] et de *persévérance*.

I. — Le passé

§ 1er. Les éléments d'une synthèse. — Au moment où nous nous disposons, en union avec l'Eglise, à considérer le second Adam qui vient fonder son humanité nouvelle, trois petites semaines, écourtées par l'occurrence du Mercredi des Cendres, suffisent à la liturgie pour remettre sous nos yeux toute l'histoire de la vieille humanité en trois tableaux où sont retracés successivement les trois grands faits qui marquèrent les étapes de sa vie avant la réalisation historique de la Rédemption : histoire d'Adam (Septuagésime), histoire de Noé (Sexagésime), histoire d'Abraham (Quinquagésime).

A) *Le Dimanche de la Septuagésime* décrit d'abord les splendeurs de l'œuvre créatrice, et les féries suivantes, après avoir considéré nos premiers parents sortant des mains de Dieu créés à son image, élevés au dessus d'eux-mêmes par une grâce singulière, dotés de magnifiques prérogatives de science, d'intégrité, d'immortalité *(lundi et mardi),* racontent la chute originelle et ses immenses conséquences *(mercredi et jours suivants).*

Mais, parmi ces conséquences, il n'y a pas que la sentence de mort : il y a la sentence de vie, presque aussi ancienne que l'autre. Immédiatement après la chute, — nous le lisons au même jour que le récit de la déchéance, — Dieu promet un Sauveur : « Le Seigneur Dieu dit au serpent : ... Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité ; celle-ci te meurtrira à la tête, et tu la meurtriras au talon. » Ainsi, dès cet instant, un Sauveur est attendu, qui, comme le dit S. Léon dans une leçon du bréviaire, « détruira l'œuvre du diable, réalisera par un mystère plus caché le plan premier du divin amour, réparera le genre humain [4]. »

En lisant l'antique Genèse, c'est donc tout autant vers la genèse du monde nouveau, vers le mystère de notre réparation, que la liturgie nous oriente. Ancien et Nouveau Testament se complètent et s'expliquent mutuellement. Sur cette relation, si bien mise ici en valeur, les Pères ont insisté à l'envi et nous permettent par là de scru-

[1] Voir l'*Ami* du 24 janvier, p. 54.
[2] Dans l'éortologie grecque, l'année liturgique commence avec l'ouverture du cycle pascal, qui correspond à notre dimanche de la Septuagésime, et non avec le temps de l'Avent.
[3] Au sens étymologique du mot, qui vient de *pati,* souffrir.
[4] Sermon lu au 2e Noct. de la fête de l'Annonciation.

ter plus profondément le sens des pages que nous lisons en ces jours. Selon Tertullien, Dieu en formant le premier homme regardait plus loin et songeait à nous tracer ce Jésus qui devait un jour naître de sa race *Quodcumque limus exprimebatur Christus, cogitabatur homo futurus.* Sur quoi Bossuet fait cette réflexion : « Dieu, en créant le premier Adam, pensait à tracer en lui le second, et c'est en vue du Sauveur Jésus qu'il forme notre premier père avec tant de soin parce que son Fils en devait sortir après une si longue suite de siècles et de générations interposées [5]. » Et ailleurs il s'écrie : « O incomparable bonté ! Adam même, qui nous a perdus et Eve, qui est la source de nos malheurs, nous sont représentés dans les saintes Lettres comme les images vivantes des mystères qui nous sanctifient. Jésus-Christ ne dédaigne pas de s'appeler le nouvel Adam ; Marie, sa divine Mère, est la nouvelle Eve ; et par un secret merveilleux, notre réparation nous est figurée dans les auteurs mêmes de notre ruine [6]. »

B) *A la Sexagésime,* la liturgie nous retrace l'histoire du patriarche Noé. Dès les premières Vêpres (antienne de *Magnificat)* et le premier répons de Matines, elle met en saillie le symbolisme de cet épisode que raconte tout au long la leçon scripturaire du jour : « Dieu dit à Noé : La fin de toute chair est venue à mes yeux : fais-toi une arche de bois résineux pour que toute vie soit sauvée en elle. »

C'est que Noé, nous fait observer le passage afférent et le second répons, est l'homme juste au milieu de la corruption universelle : *vir justus atque perfectus cum Deo ambulavit.* Il est donc destiné, dans les décrets divins, à sauver le monde, en quoi il est la figure de Jésus Christ. Et pour sauver le monde, il doit se faire une arche, dans laquelle les Pères ont aimé à saluer l'image de l'humanité que le Verbe s'est formée pour nous racheter. S. Augustin surtout s'est plu à développer longuement ce symbolisme profond d'après le thème que voici : « Les mesures mêmes de sa longueur, de sa hauteur et de sa largeur, dit-il de l'arche dans sa *Cité de Dieu,* sont un symbole du corps humain dont Jésus-Christ s'est vraiment revêtu, comme il l'avait prédit. La porte qu'elle avait sur le côté est la plaie que la lance fit au côté de Jésus ; c'est par là qu'entrent ceux qui viennent à Lui, parce que c'est de là que sont sortis les sacrements qui initient les fidèles [7]. »

Mais la comparaison que le grand Docteur d'Hippone se plaît surtout à développer est celle qui voit dans l'arche une figure de cette Eglise que le Christ a construite avec tant de soin et hors de laquelle il n'y a pas de salut

Un détail de cette comparaison est intéressant à relever : expliquant pourquoi le plan de l'arche comportait trois étages superposés, S. Augustin y voit l'image de ces trois abondantes moissons de l'Evangile dont « l'une rend trente pour un, l'autre soixante, l'autre cent [8]. » Or, par une heureuse coïncidence, — voulue ou non ? à l'histoire de répondre, — c'est précisément cette parabole du semeur que nous lisons en ce même jour de la Sexagésime qui contient à Matines le récit de l'arche. A la vue de Noé construisant son arche, c'est donc en définitive le grand Architecte qui a édifié son Eglise toute sa vie durant et par sa mort, que nous devons regarder travailler [9].

C) Aux Matines de *la Quinquagésime,* nous commençons l'histoire d'Abraham, « à partir de qui, dit S. Augustin, le progrès de la Cité de Dieu a commencé de paraître avec plus d'éclat, en même temps que devenaient plus claires et plus précises les promesses que nous voyons aujourd'hui accomplies [10]. » Tout dans la mission de ce Patriarche, suscité pour garder et développer la foi monothéiste qui se perdait dans le monde, tout nous parle de Jésus-Christ, son descendant et son héritier ; la liturgie nous le rappelle dès la première nuit : l'abandon de son pays et des siens, sa mission de fondateur du peuple de Dieu, image de l'Eglise, le sacrifice d'Isaac, tout en lui est figuratif. Constitué dépositaire des promesses d'alliance, Abraham est salué par la liturgie comme le père de notre foi [1] et il est l'homme des espérances ; deux mille ans avant qu'elles fussent accomplies, sa foi invincible les lui a fait entrevoir dans le lointain et a rempli son âme d'une sainte allégresse. Sous les traits de ce personnage biblique par conséquent, comme dans les tableaux précédents, la liturgie nous permet, grâce aux procédés qu'elle met en œuvre, de découvrir le Rédempteur et son œuvre figuré par avance.

Voilà comment la liturgie, au temps de la Septuagésime, applique la loi qu'elle s'est imposée de faire servir l'histoire de l'Ancien Testament d'introduction aux mystères de l'Alliance Nouvelle. Ainsi pouvons-nous apprendre d'elle, par la simple récitation de l'office divin que toutes choses anciennes n'ont été établies que pour signifier le grand mystère du Christ : c'est lui qui domine les deux Testaments, et dans le cadre de l'ancienne Alliance, la liturgie sait à merveille le faire apparaître, selon la magnifique expression de Tertullien, comme l'*Illuminator antiquitatum* [2] sans lequel rien ne s'explique, à la lumière duquel tout s'éclaircit.

§ 2. L'OPPORTUNITÉ DU CHOIX — Au Dimanche de la Septuagésime, c'est donc, par rapport à la période qui précède, un formidable bond en arrière que la liturgie nous fait faire. Elle reprend, de plus haut encore que pendant l'Avent et sous un jour tout différent, l'histoire du Messie. « Cette

[5] Edition Lebarq, t. III, p. 52.
[6] *Ibid.*, t v, p 386. — Cf *Quest. liturg*, t. IV (1914), p. 176 ; et Van Houtryve, *La Septuagésime*, p. 17-18.
[7] *Cité de Dieu*, l. xv, ch. 26 (*P. L.*, t. 41, col. 472).
[8] *Ibid.* — Cf. Matth., XIII, 8.
[9] Cf. *Quest. lit.*, loc. cit. ; et Van Houtryve, *op. cit.*, p. 39 40
[10] *De civit Dei*, l. XVI, ch. 12 (*P. L.*, t. 41, col. 492).
[1] Ires Vêpres de la Quinquag, ant. de *Magnificat.*
[2] *Ad Marcionem*, IV, 40 (*P. L*, t. 2, col. 492).

fois, ce n'est pas au Christ enfant qu'elle s'occupe de préparer des langes et d'amener des adorateurs pleins de tendresse : c'est le Christ adulte, qu'elle dresse sur une Croix, et c'est aux mystères de sa mort et de sa résurrection qu'elle veut faire communier les hommes [3]. » Et parce que ce grand ouvrage de sa sagesse et de sa puissance, le Seigneur l'a commencé dès l'origine du monde, en ce sens qu'il n'y est venu, comme dit Bossuet, que *par un appareil infini d'images et de figures qui lui ont servi de préparatifs* [4], « l'horizon des siècles recule aujourd'hui jusqu'au premier chapitre de la Genèse. » Rien par conséquent ne saurait mieux justifier, pour le cycle pascal qui commence, le sujet des lectures scripturaires assignées à ces trois semaines.

Toutefois, il n'est pas prouvé que ce choix ait été intentionnellement suggéré par l'idée de préparation du mystère pascal [5]. Un *Ordo* romain du haut Moyen-Age qui paraît ignorer encore le nom de *Septuagésime* contient, au sujet des lectures scripturaires de l'office divin, la prescription suivante : « Au temps du printemps, c'est-à-dire quinze jours avant le début du Carême, on commencera le Pentateuque. » La raison qui dicte cette ordonnance ? C'est que, répond Amalaire de Metz, « le printemps est le début de l'année, *Vernum tempus est principium anni.* A ce moment des temps conviennent les pages sacrées qui nous montrent la création naissante, où nous lisons l'histoire des saints patriarches qui, à cette époque primitive, ont réparé, sauvegardé la religion sainte après la première condamnation [6]. » Et de fait, la leçon du 2e Nocturne de nos trois Dimanches favoriserait assez cette interprétation [7], par exemple ce passage de S. Ambroise que nous lisons à la Quinquagésime à propos de l'histoire d'Abraham : « Il est grand, en vérité, Abraham, et des exemples éclatants de multiples vertus l'illustrent. Même par ses vœux la philosophie la sagesse humaine — n'est pas parvenue à l'égaler,... il a devancé par ses actes la maxime des sages : *Suis Dieu.* »

Dans ces conditions, nous nous trouverions simplement en face d'un système de lectures adapté au début d'une année nouvelle ; exemples insignes de vertu données par les saints patriarches qui sont pour nous d'éminents modèles de religion, de crainte de Dieu : par ce seul aspect le temps de la Septuagésime apparaîtrait déjà caractéristique et bien fécond. Convenons néanmoins qu'à se présenter seulement sous ce premier trait, il perdrait énormément. Disons même qu'alors sa physionomie resterait inachevée, car il y manquerait cet aspect *christologique* qui est le premier fondement de toute l'année liturgique.

Appliquons-nous donc surtout, et sans crainte de fausse interprétation, à méditer dans l'office nocturne de ces trois semaines le mystère du Christ, ce mystère caché dans les profondeurs de la divine miséricorde, mais déjà entrevu dans la révélation faite *in ipsa mundi primordia,* pour parler comme S. Léon [8] : car cette lecture de la Genèse s'avère pleine de fruits pour qui, avec les Apôtres du Christ, avec notre Mère l'Eglise et les saints Docteurs, y recherche *illud propter quod significandum illa gesta dictaque conscripta sunt* [9]. Nous n'en pourrons alors que mieux admirer l'attention délicate de la Providence qui a si harmonieusement concilié une fois de plus l'ordre de la nature et celui de la grâce en nous faisant saluer simultanément le printemps de la vie naturelle qui renaît et l'aurore de notre propre résurrection dans le Christ.

II. — Le présent

§ 1er. L'ensemble du programme. — La liturgie, nous venons de le voir, aime à présenter les faits de l'Ancien Testament comme figuratifs des mystères de l'Alliance nouvelle. Une autre loi qui ne lui est pas moins chère et qui a été particulièrement bien observée dans la composition des anciens Offices, est la connexité entre les diverses parties d'un même Office. Cela nous invite donc tout naturellement à rechercher si, dans la période du cycle que nous étudions, les pièces de la liturgie diurne, représentées surtout par celles de la messe : lectures, prières et chants, sont en liaison avec les passages scripturaires lus à Matines.

Sur la foi du P. Grisar qui, dans son histoire de Rome et des Papes au Moyen-Age [10], fait remonter l'institution stationnale de nos trois dimanches au temps des invasions barbares qui mirent Rome en danger au déclin du VIe siècle, les historiens du culte inclinent assez volontiers à voir dans les trois messes de la Septuagésime, de la Sexagésime et de la Quinquagésime une liturgie « votive » destinée à implorer le secours divin contre les envahisseurs, donc une liturgie étrangère à toute préoccupation consciente et voulue de connexion avec l'Office. De fait, les cris de détresse épars dans ces messes et le choix des stations (à savoir, les basiliques dédiées aux trois protecteurs de

[3] M. Festugière, *La liturgie cathol., Essai de synthèse,* p. 161

[4] Sermon pour la Nativité de la Ste Vierge, édit. Lebarq, t. III, p. 50 51.

[5] Cf *Quest. liturg.*, t. x (1925), p. 12 et suiv.

[6] *De ord antiph* (*P. L*, t. 105, col 1283). — Dans l'antiquité classique, l'année commençait le 1er mars. De cet usage il nous est resté un vestige dans l'appellation des derniers mois de l'année : *septembre,* 7e mois ; *octobre,* 8e mois, etc.

[7] On sait que les leçons patristiques du 2e Nocturne doivent, en règle générale au moins, servir d'interprétation aux lectures scripturaires du 1er. De même, l'homélie du 3e Nocturne nous éclaire, non seulement sur le sens de l'évangile afférent, mais aussi, quand faire se peut, sur les raisons du choix de la péricope.

[8] Cf. 2e Nocturne de l'Annonciation, 4e leçon.

[9] S. Augustin, 2e Noct. du 2e dim. de Carême, 6e leçon.

[10] Vol. I, partie II, p. 337 (Paris, Desclée, 1906).

Rome : S. Laurent, S. Paul et S. Pierre [1]) prêtent bien quelque appui à l'hypothèse ; mais la lumière n'est pas encore suffisamment faite sur les origines historiques de ces messes pour permettre de donner une solution définitive et certaine.

Quoi qu'il en soit, l'Esprit-Saint qui veille sur l'Eglise sait inspirer sa prière à l'insu même de ceux-là qui lui servent d'instrument ; et il se trouve que, voulue ou non par les hommes, une connexion paraît bien exister *de fait* entre la présente partie du Missel et l'Office nocturne : le lien se trahit partout dans les trois messes de ce temps.

Le thème qu'elles développent est présenté en chacune d'elles avec une certaine progression en corrélation immédiate, semble-t-il, avec les leçons scripturaires de la semaine correspondante [2], et il trace le programme, toujours actuel pour chacun de nous, dont la réalisation préoccupera l'Eglise pendant tout le reste du cycle pascal : la vie dans le Christ, sous sa double phase de mort *(temps de Carême et Passion)* et de résurrection *(temps pascal et après la Pentecôte)*. Voyons un peu.

§ 2. Le point de départ. — La messe de la Septuagésime [3] reflète, en tous ses textes, le tableau de l'humanité naissante et pécheresse auquel la liturgie nocturne de ce dimanche et des féries suivantes nous rend attentifs. L'écho est particulièrement frappant dans la parabole évangélique qui, selon la règle générale, présente d'une part la conclusion à tirer du passage scripturaire des Matines, et d'autre part inspire le choix des autres pièces de la messe, qui s'y rattachent plus ou moins directement. Mais pour découvrir l'analogie, il faut recourir à l'interprétation « authentique, » c'est-à-dire aux lumières fournies par l'homélie insérée au bréviaire. C'est ici le cas. Le maître de la vigne, dit S. Grégoire dans l'homélie assignée au 3e nocturne de ce dimanche, c'est *le Créateur* qui régit *ceux qu'il a créés*,... et la vigne qu'il possède est l'Eglise universelle dont les saints *depuis le juste Abel*... sont les rameaux.

Et le saint Docteur poursuit : les heures auxquelles la parabole fait allusion représentent les divers âges qui se sont écoulés depuis *le matin du monde* (le *primo mane* de la parabole)..., les ouvriers de cette première heure sont *les Patriarches*, et ainsi de suite.

Mais la récolte n'est pas achevée pour autant : car, quoique la Rédemption ait eu lieu une fois pour toutes sur le Calvaire, il reste à en appliquer les fruits à tous les élus qui se succéderont au cours des siècles jusqu'à la fin du monde. Nous autres, Gentils, ouvriers de la onzième heure, nous sommes donc, tout comme ceux de la première, conviés au travail dans le champ du maître de la vigne.

Et l'*Epître* de nous dire dans une éloquente leçon de renoncement, d'abstinence, sous la forme si captivante des jeux olympiques de jadis, les lois pénibles pour la nature, dont le travail de l'homme est grevé depuis le péché : « Qui veut lutter, dit l'Apôtre, s'abstient de tout. Sans le renoncement, on frappe en l'air en vain et on perd la couronne incorruptible. » C'est précisément, remarque le Sacramentaire grégorien [4], pour avoir manqué d'abstinence, de renoncement, qu'Adam nous a chassés du paradis : *nos fuisse) per primum Adam, abstinentiæ lege violata, paradiso ejectos*... Ainsi, dans ce passage de l'Apôtre rejoignons-nous à la fois celui de l'évangéliste, ceux de la Genèse lus durant la semaine et, peut-on ajouter encore, l'exposé de S. Augustin sur l'histoire d'Adam, tel que nous le lisons au 2e Nocturne : le Docteur d'Hippone y explique en effet comment notre premier père, exilé du paradis par son péché, a engagé toute sa race dans les liens de la souffrance et de la mort.

Ces mêmes leçons, les *pièces chantées*, soit de la messe, soit de l'Office, en reprennent les éléments pour les méditer à leur manière, dans leur langage si suggestif d'adaptation et d'insinuation. Ici, les textes se passent de commentaires, ils parlent assez éloquemment par eux-mêmes : c'est la menace de la sentence de mort dans le *morte morieris* de l'antienne des premières Vêpres ; ce sont les cris de détresse de l'introït *Circumdederunt me gemitus mortis, dolores inferni*..., les appels au secours et l'expression de la confiance dans le Graduel d'abord, puis dans le Trait dont le psaume *De profundis* est celui-là même qui à Noël sert à chanter le Sauveur, et aussi dans l'antienne d'Offertoire *Bonum est confiteri Domino*, réplique immédiate et si heureuse de l'évangile qu'on vient de chanter, enfin dans le chant si réconfortant de la Communion *Illumina* : « (Seigneur), faites luire votre face sur votre serviteur et sauvez-moi dans votre miséricorde ; Seigneur, faites que je ne sois pas confondu après vous avoir invoqué. »

Mêmes accents encore, sous forme déprécative et sacerdotale cette fois, dans les belles *oraisons* où est si bien mis en relief tout le mystère du cycle

[1] Quant à ce choix des stations, on en peut donner une autre interprétation, qui nous sourit d'ailleurs davantage. « Le cycle stationnal, écrit le Cardinal Schuster pour le dimanche de la Septuagésime, commence aujourd'hui, mais dans l'ordre inverse, par la basilique de Saint-Laurent, laquelle occupe seulement le quatrième rang parmi les basiliques papales. La raison en est qu'il ne convenait pas de déplacer la station inaugurale du Carême au Latran, où effectivement, dès le IVe siècle, les Pontifes eurent coutume d'immoler le *sacrificium quadragesimalis initii*, comme s'exprime le Sacramentaire. » *(Liber Sacramentorum*, t. III, Edit. française, p. 40).

[2] « La semaine, écrit Dom L. Beauduin *(Quest. liturg.*, t. IV, 1914, p. 172), est la cellule, l'unité organique du cycle liturgique ; c'est comme une octave dont le dimanche est le point de départ : la liturgie dominicale, habituellement beaucoup plus riche, doit donc rayonner sur les six féries. » Aussi les pièces de la messe, qui sont reprises chaque jour de la semaine, demandent-elles à être interprétées non pas nécessairement en fonction de la lecture scripturaire du dimanche même, mais tout aussi bien par rapport à l'ensemble de celles qui sont lues au cours de la semaine, ou encore de celle qui relate, à l'un quelconque des jours, le fait le plus saillant.

[3] Cf. *Quest. liturg.*, t. X (1925), p. 18-20.

[4] Préface pour le Samedi des IV-Temps de printemps.

pascal qui poursuit la délivrance de l'esclavage du démon en détruisant le péché par la pénitence. Ainsi, cette admirable formule antithétique qu'est la *collecte*[5] : *juste, misericorditer ; — pro peccatis nostris, pro gloria tua ; — affligimur, liberemur.*

Tel s'annonce le programme de la vie dans le Christ. Il serait intéressant de s'attarder à le scruter davantage, et d'épuiser à cette fin tout le suc des formules liturgiques si pleines d'enseignement. Mais nous n'y pouvons songer ici. Au reste, les indications qui précèdent peuvent suffire à guider qui désirerait mieux approfondir le sens mystérieux, la portée universelle et la belle harmonie de ces textes. La confrontation du bréviaire et du missel ne pourront que lui donner satisfaction ; au besoin, qu'il sache recourir à l'un ou l'autre des commentaires analytiques qui ne manquent plus aujourd'hui[6] et dont l'*Année liturgique* de Dom Guéranger reste le modèle et souvent aussi la meilleure base.

§ 3. La progression et la consommation. — Un mot seulement, pour terminer, sur la liturgie des deux dimanches suivants. Après que la semaine de la Septuagésime nous aura ainsi enseigné la loi du renoncement et de la lutte, celle de la Sexagésime nous fera examiner les conditions nécessaires pour que la semence jetée porte ses fruits *(évangile)*. Assaillis d'ennemis, les mêmes que S. Paul a rencontrés dans ses voyages, ses travaux, ses périls, ses sollicitudes *(épître ; lieu de station du jour)*, nous saurons, comme lui, demeurer fidèles et courageux dans l'épreuve, malgré les assauts réitérés de l'ennemi (cf. *chants* et *oraisons)*, et devrons, comme Noé, rester dans l'arche, c'est-à-dire dans l'Eglise, et y attendre patiemment le retour de la colombe.

Enfin, à la Quinquagésime, nous apprendrons de la liturgie qu'aux ténèbres, angoisses, et abaissements de la lutte succède la lumière. L'annonce de la joie pascale remplit la messe de ce jour[7] en essayant, dans *l'épître*, de soulever un peu du mystère qui cache aux mortels la vie du Souverain Amour, en chantant dans le *trait* un hymne de reconnaissance à Dieu pour ses divins attributs de Père et de Pasteur de son peuple, en montrant aussi et surtout par un exemple concret, tiré de *l'évangile*, la lumière rendue aux malheureux aveugles de Jéricho parce qu'il a mis sa confiance dans le Seigneur. L'homélie de S. Grégoire, lue aux Matines de ce jour, ne laisse aucun doute sur le sens de cette péricope : « Notre Rédempteur, y est-il dit, prévoyant que les esprits de ses disciples seraient tombés à la vue de sa passion, voulut longtemps auparavant, en leur parlant de la gloire de sa Résurrection, leur annoncer quelles seraient les peines qu'il devait souffrir, afin que lorsqu'ils le verraient mourir ainsi qu'il l'avait prédit, il ne doutassent point qu'il ne dût aussi ressusciter... »

Après avoir entendu retentir ces paroles et ayant considéré peu avant l'exemple d'Abraham qui à l'appel de Dieu répondait toujours *Adsum*, « Me voici », et qui ne recula point, à l'ordre du Seigneur, devant l'immolation de son fils Isaac, nous serons prêts à *bénir le divin Maître* et *à accomplir tous les commandements de sa Loi*, comme nous y invite avec tant d'à-propos l'antienne d'*Offertoire*. Ou, en termes plus explicites encore, nous serons tout disposés à accepter le sacrifice, à la suite du Frère aîné, nous serons décidés à le suivre jusqu'au Calvaire pendant le Carême et la Passion, et pendant toute cette Quarantaine qu'est notre vie, avant d'entrer au ciel[8]. Et dès maintenant nous aimerons à redire, en union avec la liturgie de l'Eglise, cette formule de prière qui, le Samedi Saint, repasse les leçons du début de la préparation pascale :

« O Dieu, souverain Père des fidèles, qui dans toute la terre multipliez les enfants de la promesse en répandant la grâce de votre adoption, et qui par le mystère pascal faites d'Abraham votre enfant, le père de toutes les nations comme vous l'avez promis, accordez à vos peuples d'entrer dignement en participation de la grâce de cette vocation par Jésus-Christ Notre-Seigneur. *Amen.* »

[5] Le mot *collecte* est pris ici au sens courant, par opposition à *secrète* et *postcommunion*, et non au sens spécial que lui donnent les rubriques, celui d'oraison impérée par l'Ordinaire

[6] Van Houtryve, *Septuagésime* (Louvain, 1920). — Pour l'année liturgique en général : Card. Schuster, *Liber Sacramentorum* (Vromant, Bruxelles ; dépôt à Paris, 37, rue de Lille) ; Molien, *La prière de l'Eglise*, 2e vol. (Paris, Letouzey, 1924) ; puis les notes succinctes du *Missel Quotidien* de Dom G. Lefebvre (Abbaye St-André de Bruges), ou du *Missel* de l'*Office liturgique* de Dom Cabrol (Tours, Mame)

[7] Les réjouissances des trois jours du Carnaval paraissent avoir tiré de là leur origine, moins les excès hérités du paganisme. Et ce sont ces excès qui, par réaction, ont amené les prières dites des *Quarante Heures* à une époque qu'il est difficile de préciser (sainte Gertrude, S. Ignace, S. Philippe de Néri ? ou, selon Benoît XIV, S. Charles Borromée ?).

[8] Cf. Mgr Harscouët, dans *La Vie et les Arts liturg.*, t. VIII (1921), p. 149.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quelle est la pensée ordinaire des fidèles, lorsqu'ils demandent de célébrer une messe *en l'honneur* de S. Joseph ou d'un autre saint ?

Peut-on justifier théologiquement cette manière de parler ? Comment ?

R. — 1° Voici ce que vous répond le *Concile de Trente* au nom du magistère de l'Eglise : session XXII, ch. 3 : « Quoique l'Eglise ait coutume de célébrer quelquefois des messes *en l'honneur* et en la mémoire des Saints, elle n'enseigne pourtant pas que le sacrifice leur soit offert, mais bien à Dieu seul, qui les a couronnés. Aussi le prêtre ne dit-il pas : « Pierre, ou Paul, je *vous* offre ce sacrifice, » mais rendant grâces à Dieu de leurs vic-

toires, il implore leur protection, afin que pendant que nous faisons mémoire d'eux sur la terre, ils daignent intercéder pour nous dans le ciel. »

Can. 5 : « Si quelqu'un dit que c'est une imposture de célébrer des messes *en l'honneur des saints* et pour obtenir leur intercession auprès de Dieu, comme c'est l'intention de l'Eglise : qu'il soit anathème. »

2o *La théologie catholique* expose quatre raisons par lesquelles se justifie l'offrande du saint sacrifice *en l'honneur* des saints :

a) Offrir la messe « en l'honneur » des saints peut signifier : demander aux saints, dans le sacrifice eucharistique, de rendre, par leur intercession, notre offrande plus agréable à Dieu.

A la différence du sacrifice de la Croix, le sacrifice de l'autel est en effet le sacrifice du corps mystique tout entier du Christ uni à son chef. Or, nous demandons à la messe le ministère des anges, nous y implorons le suffrage des saints, afin que Dieu ait pour agréable non l'oblation faite par Jésus-Christ principal offrant, mais l'offrande que nous faisons de nous-mêmes avec lui. Invoquer les anges et les saints pour nous aider à faire parvenir jusqu'à Dieu cette offrande, c'est tout d'abord entrer pleinement dans l'idée du sacrifice offert par tout le corps mystique du Christ ; c'est ensuite, en ce qui nous concerne personnellement, faire acte d'humilité, nous reconnaissant indignes d'offrir nous-mêmes à Dieu une victime aussi sainte et aussi pure, et cherchant dans l'appui des anges et des saints à suppléer à notre imperfection et à notre indignité.

b) L'intercession des saints apparaît dans la liturgie comme la fin même poursuivie dans la célébration de la messe, comme le bienfait que nous espérons obtenir par l'offrande du sacrifice. Ainsi disons-nous à l'offertoire : *Recevez, Trinité sainte, cette oblation que nous vous faisons... en l'honneur des Saints... afin qu'ils daignent intercéder pour nous dans les cieux ceux dont nous faisons mémoire sur terre, par Jésus-Christ, Notre-Seigneur*. C'est à ce point de vue que se place plus spécialement le concile de Trente, *loc. cit*. Les théologiens s'appuient ici sur la doctrine même de S. Thomas, *Suppl.*, q. 72, a. 2, ad 1 : « De même que ce n'est point par faiblesse que la puissance divine agit par le moyen des causes secondes efficientes, mais qu'elle le fait pour compléter l'ordre de l'univers en répandant d'une manière plus multipliée sa bonté sur les êtres, — ceux-ci recevant d'elle non seulement leur bonté propre, mais encore le pouvoir d'être pour d'autres une cause de bonté, — de même ce n'est pas à cause de l'imperfection de sa miséricorde que la clémence de Dieu doit être sollicitée par les prières des saints, mais c'est pour que l'ordre dont nous avons parlé soit respecté. » Ainsi donc, la médiation des saints, demandée au sacrifice de la messe, n'implique pas que la médiation du Christ soit par elle-même insuffisante ; mais elle affirme au contraire la perfection et la suffisance de la médiation du Sauveur, assez puissante pour inspirer aux saints eux-mêmes de joindre leurs prières aux nôtres.

c) La messe peut encore être dite *en l'honneur* des saints, « pour leur procurer gloire et honneur par l'imitation de leurs vertus. C'est ainsi que le prêtre, à l'offertoire, demande que le sacrifice profite à l'honneur des saints et tourne à notre utilité. On aura remarqué que dans ce cas nous prions plutôt pour nous que pour les saints ; nous avons en vue notre sanctification, laquelle réjouit et honore les bienheureux [1]. »

d) Nous célébrons enfin la messe *en l'honneur* des saints, pour demander à Dieu la gloire extrinsèque et le bonheur accidentel des élus : « Si la gloire intrinsèque des élus ne dépend pas de nos prières, si leur félicité essentielle est invariable, ils sont capables cependant de certaines joies accidentelles nouvelles, lorsqu'ils voient que, à l'occasion de certains honneurs dont ils sont l'objet, Dieu est glorifié sur la terre, que les pécheurs se convertissent, que les justes se transfigurent davantage en leur idéal, le Christ-Jésus, et que l'Eglise militante accomplit avec bonheur sa mission de salut. En demandant à la messe la réalisation de ces effets surnaturels, nous pouvons réjouir les bienheureux [2]. »

Voilà d'excellentes raisons théologiques permettant aux fidèles de faire célébrer des messes *en l'honneur* de S. Joseph ou des autres saints [3].

Q. — Dans une conférence nous n'avons pu nous accorder sur la question :

Sur quel article du Code repose le droit de l'évêque d'exiger de ses curés la messe *pro populo*, même les jours qui n'ont jamais été d'obligation pour l'assistance de fidèles à la sainte messe, p. ex. la Saint Sylvestre, ou même les fêtes toutes nouvelles comme le Patronage de S. Joseph ?

R. — L'obligation de célébrer la messe *pro populo* est imposée aux curés non par l'Evêque, mais par le Droit, et les curés sont en règle avec leur conscience quand ils ont satisfait aux prescriptions du *Codex* que je rappelle.

Le canon 466 § 1 édicte l'obligation : « *Applicandæ missæ pro populo obligatione tenetur parochus ad normam can. 339.* » C'est une obligation *sub gravi* et *ex justitia*.

Le canon 339 précise que cette messe doit être célébrée :

1o tous les dimanches ;

2o les jours de fêtes de précepte, même supprimées.

Quelles sont les fêtes supprimées ?

D'après la réponse de la Commission interprétative du Codex, il fallait suivre la liste établie par Urbain VIII dans sa constitution *Universa*, du 13 septembre 1642. La S. C. du Concile, par un décret du 28 décembre 1919, a publié une liste

[1] **Hugon, *La Sainte Eucharistie*, p. 348.**
[2] ***Ibid.***
[3] **Cf. *Dict. de Théol. cath.*, art. *Messe*, t. x, col. 1292.**

nouvelle et désormais obligatoire, qui est la suivante. La messe *pro populo* doit être célébrée : lundi et mardi de Pâques et de la Pentecôte ; — le jour de l'Invention de la Ste-Croix ; — le jour de la Purification, de l'Annonciation, de la Nativité de la Ste Vierge ; — le jour de la Dédicace de S. Michel archange ; — le jour de la Nativité de S Jean-Baptiste ; — le jour de la fête des Saints Apôtres : André, Jacques, Jean, Thomas, Philippe et Jacques, Barthélemy, Matthieu, Simon et Jude, Mathias ; — le jour de S. Etienne, protomartyr ; — des Saints Innocents ; — de S. Laurent, martyr ; — de S. Sylvestre, pape ; — de Ste Anne, mère de la Ste-Vierge ; — du S. Patron du pays, et du S. Patron de la paroisse. (Voir *Acta Ap. Sedis*, 1920, p. 42 ; *Ami* 1920, p. 105).

Il faut en outre remarquer, d'après la réponse de la S. C. du Concile du 19 31 juillet 1930 *(Acta A. S.* 1930, p. 521 ; *Ami* 1931, p. 151) que l'obligation de la messe *pro populo* subsiste les jours de fêtes autrefois prescrites par le droit particulier et aujourd'hui supprimées.

Concluons donc : la messe est due le jour de la Saint Sylvestre, par l'effet de la décision de la S. C. du Concile du 28 décembre 1919.

Quant à celle du Patronage de S. Joseph, elle paraît irrégulièrement imposée. La fête de S. Joseph qui est de précepte (can. 1247) est en effet la fête onomastique, celle du 19 mars (cf. Vermeersch, *Epitome*, t. II, p. 393). Celle du Patronage ne peut entraîner l'obligation à la messe *pro populo* que si elle est fête patronale de la nation ou de la paroisse.

Q. — Au monastère de P... on fabrique le vin de messe avec des raisins secs et l'on obtient un vin excellent. Voici le procédé : Faire tremper six livres de raisins secs dans dix livres d'eau, laisser fermenter pendant trente jours, et au bout de ce temps on soutire le vin qui est fait.

Au monastère de V... on suit le même procédé, mais au lieu de six livres on met dix livres de raisins pour dix livres d'eau et on obtient au bout d'un mois de fermentation un vin très fort, qu'on mélange avec un autre vin fait de raisins frais, mais très faible en alcool : deux tiers de ce dernier et un tiers du vin fabriqué avec des raisins secs. Le mélange est très satisfaisant.

Dans le diocèse de B... on faisait le vin de messe avec des raisins secs dans la proportion de six livres de raisins pour dix livres d'eau, comme au monastère de P..., avec cette différence toutefois que les raisins sont mis à tremper dans l'eau pendant huit ou dix heures, l'eau de surplus est soutirée, les raisins sont ensuite pressés et le jus qu'on laisse fermenter devient du vin.

Il semble qu'au point de vue de la fermentation le procédé de laisser les raisins dans l'eau pendant un mois est bien préférable à celui d'enlever les raisins de l'eau après huit ou dix heures, car dans le premier cas on obtient une fermentation très vive, dans le second au contraire une fermentation très faible. Cela se comprend, puisqu'après huit ou dix heures les raisins sont gonflés, mais incomplètement, et si on les presse aussitôt, une grande quantité de substance contenue dans les raisins, particulièrement du glucose, n'aura pas le temps de se dissoudre et ne passera pas dans l'eau. Au contraire, en laissant les raisins fermenter pendant un mois avec l'eau, toute la substance du raisin aura le temps de se dissoudre : on aura une bonne fermentation et le vin sera bien plus fort.

Mais dernièrement un article paru dans l'*Ecclesiastical Review* (Amérique) au sujet du vin fabriqué avec des raisins secs vint troubler la paix des consciences. L'article en question disait qu'il fallait mettre le même poids de raisins et le même poids d'eau, faire tremper les raisins pendant huit ou dix heures, puis enlever l'eau non absorbée par les raisins, essorer ou égoutter ces derniers, enfin presser, et le jus ainsi obtenu, après un certain temps de fermentation, sera du vin valide et licite.

Je demande :

1° La proportion de six livres de raisins secs pour dix livres d'eau est-elle suffisante, — ou bien faut-il mettre poids égal de raisins et d'eau ?

2° Est-il licite de faire entrer dans la fabrication du vin l'eau non absorbée par les raisins après huit ou dix heures, — ou bien doit-on l'enlever et même essorer ou égoutter les raisins ?

3° Vaut-il mieux laisser fermenter pendant un mois pour avoir une meilleure fermentation et retirer toutes les substances contenues dans les raisins après qu'ils ont été gonflés par l'eau pendant huit ou dix heures seulement ?

R. — En termes laconiques, le canon 815 § 2 s'exprime ainsi : « Vinum debet esse naturale de genimine vitis et non corruptum. » Le vin de raisin est la matière valide et licite du saint sacrifice ; il doit être naturel et non corrompu.

Le vin naturel est extrait du raisin mûri sur les pampres de la vigne ; c'est le pur jus de raisin fermenté. Toute autre liqueur qui ne serait pas ce pur jus fermenté pourrait être appelée peut-être du vin, à cause de sa ressemblance, de sa couleur et de son goût, mais ne serait pas du vin naturel.

Les prêtres doivent s'assurer que le vin qu'ils emploient est bien naturel et non artificiel. Car il est notoire que certains vins blancs sont fabriqués artificiellement, extraits, pour une partie du moins, de substances autres que le raisin (C'est, pour le dire en passant, la raison pour laquelle ils causent de si graves dégâts aux estomacs qui les doivent digérer).

La vigne ne pousse pas sous tous les climats, et le vin risque de s'abîmer par les trop longs transports. Il est donc difficile, en certaines contrées, d'avoir du vin naturel. C'est pour parer à cette difficulté qu'on a recours au vin fait sur place avec des raisins secs.

Trois réponses du Saint-Office, des 22 juillet 1706, 7 mai 1879 et 10 avril 1889 (cf. Cappello, *De Sacram.*, vol. I, n° 277), autorisent l'usage du vin ainsi fabriqué. « Utrum liceat celebrare cum vino facto ex uvis passis seu siccatis ? » telle est la question qui a motivé la seconde réponse : « Licet, dummodo liquor ex colore et gustu dignoscatur esse verum vinum, » réponse renouvelée dans la troisième. Mais il est intéressant de savoir que le Saint-Office ne faisait que se conformer à sa première réponse de 1706, motivée par l'exposé suivant, qui ne manque pas de nous intéresser pour la solution des cas proposés :

« P. Josephus de Hierusalem, O. M., præfectus missionum Æthiopiæ, exposuit modum conficiendi vini ita : sumuntur v g quatuor libræ zebidi (acinarum uvæ passæ), franguntur atque

in apto vase tunduntur, ac deinde totidem frigidæ aquæ libræ in idem vas infunduntur, eaque in infusione servantur per sex, octo, vel ad summum decem horas ; extrahitur postea uvæ passæ materia, eaque ab exteriore aqua purgata, panno stringitur, vel torculari premitur. Liquor inde expressus vinum est, quo sine ulteriore diligentia utuntur dum celebrant. »

La réponse fut : « Hac præmissa explicatione et variis experimentis factis pro eruendo dicto vino, sanctissimus, auditis votis Eminentissimorum, dixit licere dummodo ex colore, odore et gustu, dignoscatur esse verum vinum [1]. »

Vous voyez que l'article paru dans l'*Ecclesiastical Review* n'a fait que rapporter le procédé de vinification exposé par le Préfet des missions d'Ethiopie, et approuvé le 22 juillet 1706 par la réponse du St-Office deux fois reproduite dans la suite.

Cette réponse, l'*Ami* en 1921, p. 657 et suiv., a eu l'occasion d'en parler, pour dire qu'elle était parfaitement scientifique, mais que le critérium sur lequel elle s'appuyait : « ex colore, odore et gustu, » l'était moins. Suffisant en 1706, il ne l'est plus en 1889, et *a fortiori* en 1934, où les progrès de la chimie sont tels qu'il est possible de faire un vin artificiel ayant la couleur, l'odeur et le goût du vin naturel. On imite parfaitement le bouquet de tel ou tel crû renommé, au point que les acheteurs et même les fins gourmets s'y méprennent de belle façon. Pourtant, on peut l'admettre en pratique si l'on peut faire confiance au fabricant qui déclare n'avoir employé aucune addition étrangère dans la vinification du raisin sec.

Le rédacteur d'alors, après quelques considérations sur la nature du vin et sa composition chimique, indiquait le procédé suivant pour obtenir du vin pur de raisins secs. Nous transcrivons :

« Un autre procédé consiste à fabriquer, *rien qu'avec des raisins secs,* un vin qui alors est simple (non composé ni coupé) et doit être déclaré *vin de raisins secs.* Le raisin sec renferme en moyenne une proportion de 17 à 20 % d'humidité et 50 % de sucre. Certains raisins (les Corinthe par exemple, les Candie, les Carabournou, les Chesmé, les Sultanines, etc.) dosent jusqu'à 60, 65 et 68 % de sucre. On comprend dès lors que cette richesse en sucre ait pour conséquence une majoration proportionnelle dans la production de l'alcool. Pour nous en tenir à des données vaguement approximatives, nous admettrons, d'après la pratique courante vinicole, que, pour obtenir finalement 10° d'alcool avec un raisin ordinaire de Corinthe dosant 56 % de sucre, il faut, pour le gonflement des raisins et le travail subséquent de la fermentation régulière, ajouter en eau trois fois le poids des raisins, soit environ 300 litres d'eau pour 100 kilos de raisins. Le travail de la vinification se fait exactement comme pour le raisin frais. Le résultat est donc un vrai vin naturel, jus fermenté de la vigne, *de genimine vitis :* matière sacramentelle valide. »

Scientifiquement, voilà qui est bien calculé. Et voilà, nous ne le contestons pas, « un vin qui est simple ». « Non composé » : nous l'admettons encore. « Ni coupé » : c'est une autre affaire, et nous aurions des scrupules à l'affirmer. Nous allons nous en expliquer.

Le vin ainsi fabriqué avec des raisins secs est *de genimine vitis,* et partant naturel, en ce sens qu'aucun élément étranger n'est entré dans sa composition. Il peut être appelé du vin, puisqu'il en a la couleur, l'odeur, le goût, ainsi que le réclament les décisions du St-Office. Oui, en ce sens, vin naturel. Mais aussi, dans le langage ordinaire, le vin cesse d'être naturel quand il est étendu d'eau. Et peu importe qu'il lui reste couleur, odeur et goût. Du vin pesant 15° ramené à 10° par une addition d'eau ne serait plus du vin naturel. Peu importe encore que cette eau soit ajoutée au raisin avant la fermentation ou au vin lui-même à l'instant où on le soutire de la cuve : on dit, dans un cas comme dans l'autre, qu'il n'est plus naturel.

Eh bien ! si l'on rend au raisin sec plus d'eau que la dessiccation ne lui en a enlevé, dira-t-on qu'on en obtient du vin naturel ? Car quelle différence y a-t-il entre mettre de l'eau dans une cuve de raisins frais, et mettre dans une cuve de raisins secs plus d'eau que la dessiccation n'en avait enlevé ? Nous ne le voyons pas bien.

Pour nous éclairer, nous avons interrogé le sage, l'enfant du vignoble, vrai vigneron qui a vu faire le vin dès son enfance et a travaillé lui-même à la vinification. Nous lui avons exposé le procédé cité plus haut. Voici sa réponse : « Si vous rendez au raisin sec l'eau qu'il avait abandonnée, vous aurez du vin naturel ; mais si vous en ajoutez davantage, vous n'aurez plus du vin naturel [1]. » Voilà pourquoi nous n'oserions pas sans scrupule le dire valide pour le saint sacrifice.

Des trois manières donc indiquées dans la consultation, nous n'hésitons pas à préférer la dernière, celle du diocèse de B., où les raisins sont trempés dans l'eau de 8 à 10 heures, pour y retrouver celle qu'ils ont perdue par la dessiccation, retirés, égouttés, mis au pressoir pour en exprimer le jus qu'alors on laisse fermenter. Ce procédé a l'avantage de répondre certainement aux *desiderata* du St-Office, puisque c'était celui-là même en substance que lui avait exposé le Préfet des missions d'Ethiopie, et de lever tout scrupule.

En résumé, nous dirions, et ce sera notre réponse à vos questions : rendez au raisin sec l'eau

[1] Cité par Jourdain, *La Sainte Eucharistie,* t. I, p. 156.

[1] Il nous souvient que dans nos contrées, il y a une quarantaine d'années, on faisait dans la majorité des familles du vin avec des raisins secs de Corinthe. Or, comme on mettait une large quantité d'eau bouillir avec le raisin, on distinguait parfaitement, nonobstant la couleur, l'odeur et le goût, ce vin fabriqué d'avec le petit vin du pays Et l'on appelait celui ci : « le vin naturel », et l'autre : « la piquette », ou non sans quelque dédain « le vin de Corinthe. » Non, il n'était pas tenu par nos gens, presque tous vignerons, pour du vin naturel. Et ils auraient été surpris si leur curé s'en était servi pour la messe. C'était du vin naturel au sens que nous avons dit, mais pour bien dire, à notre avis, c'était du vin naturel mouillé d'eau.

qu'il a perdue, et traitez-le ensuite comme le raisin frais, selon la méthode usuelle en votre pays.

Enfin, pour plus de sûreté et pour lever aussi tout scrupule que pourrait faire naître notre réponse, si vous avez des doutes, exposez-les à la S. Congrégation, et nous nous ferons un devoir de publier la réponse.

Q. — Pour la validité du mariage, l'Eglise impose la presence du propre curé ou de son délégué et de *deux témoins*. Dans notre diocèse, on semble ne pas attacher d'importance aux deux témoins. Ce n'est qu'après le mariage, à la sacristie, devant le registre, que le prêtre demande les noms de deux personnes, qui jusque-là ont complètement ignoré leur rôle de témoins au mariage, et plus encore la nécessité de ce rôle suivant les lois de l'Eglise. *Quid* de cette façon d'agir ? Ailleurs j'ai vu les deux témoins quitter leur place et venir aux côtés des fiancés au moment de l'échange des consentements.

R. — Les témoins doivent être présents au mariage en même temps que le curé ou son délégué. Leur présence doit être physique, c'est-à-dire qu'ils doivent voir et entendre ce qui se dit et ce qui se fait. Elle doit être consciente, de façon que par la suite ils soient capables de témoigner sur l'échange des consentements auquel ils ont assisté. Enfin la présence des témoins doit être formelle. Ils doivent donc savoir qu'ils participent au mariage en tant que tels avec un rôle juridique à remplir, et non pas simplement « *honoris causa* », comme participant aux rites purement extérieurs d'une fête religieuse et familiale.

Que deux personnes ayant assisté au mariage, et réalisant implicitement ces conditions, puissent être tenues pour véritables témoins dans le sens du canon 1094, cela ne fait aucun doute. Ils ont vu et entendu, et peuvent en témoigner. (Voir *Acta Apost. S.*, 1917, p. 504). Mais il est assurément plus correct, au point de vue juridique, qu'au début de la cérémonie le curé précise, en tenant compte des désirs exprimés par les familles, les deux personnes qui seront avec lui témoins du mariage, et participeront ainsi de façon directe à l'administration du sacrement.

Q. — Depuis des années, je suis préoccupé par une question toujours actuelle et toujours insoluble qui, je le crois bien, intéresserait les lecteurs de l'*Ami*. La voici :

Une âme sainte ou privilégiée de Dieu vient-elle à disparaître qu'immédiatement le « secret du Roi » devient le secret *nullius*. Directeurs et confesseurs même n'hésitent pas A. M. D. G. à faire connaître les faveurs célestes reçues et la correspondance à la grâce... Avec une curiosité qui frise l'indiscrétion (pour ne pas employer un autre mot), un chacun se croit la liberté de fouiller dans les mystères cachés de cette vie et puis on les crie sur les toits...

Sainte Thérèse d'Avila se plaignait du manque de discrétion qui l'avait fait beaucoup souffrir. J'ose croire que maintenant, pendant la vie du moins, on garde plus de retenue, plus de discrétion. Mais après la mort, en vertu de quel principe se croit on délié des grands secrets si chers jadis à l'humilité du serviteur de Dieu ?

Je le sais fort bien : d'autres âmes en peuvent retirer un réel bénéfice. Par ailleurs, cette pratique est si commune et personne ne réclame.. et donc, elle est légitime... Mais en vertu de quel principe ?

R. — Question toujours actuelle ! Ne nous en plaignons pas. Les saints à canoniser dans l'immense multitude des hommes qui vivent en ce moment sur notre sphère, sont des fleurs plutôt rares. Ce n'est pas étonnant que l'on désire, dès qu'on les rencontre, les faire connaître aussitôt, les effeuiller même, pétale par pétale, comme pour en répandre le parfum sur chacune des âmes avides de les imiter.

Question toujours insoluble ! Croyez-vous ? Quelques distinctions faites à propos et quelques principes rappelés à point et appliqués apporteraient certainement un peu de lumière dans la question.

D'abord, n'accusons personne d'indiscrétion qui touche à la violation du secret de la confession. Si la chose se produisait, elle serait certainement involontaire et inaperçue même de son auteur. Mais distinguons plutôt entre le confesseur, le directeur, les autres confidents ; entre la science sacramentelle et la science extra-sacramentelle ; entre l'objet direct et indirect, essentiel et accidentel du secret sacramentel ; entre le secret sacramentel et les autres secrets, naturel, confié, promis, professionnel. Pour toutes ces notions, cher confrère, reportez-vous à votre manuel de théologie morale, car nous ne pouvons pas étendre outre mesure notre réponse à votre consultation.

Le confesseur est rigoureusement lié par le secret de la confession, au point qu'il ne peut rien dire du tout, pas même au procès de canonisation. Mais c'est à condition qu'il s'agisse de choses qui sont objet du secret. Or, les vertus du pénitent, les charismes extraordinaires, les dons particuliers dont Dieu l'a gratifié pendant sa vie, les saints désirs qui ont embrasé son âme, comme d'être missionnaire, docteur, apôtre, à l'exemple de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, et toutes autres choses semblables ne sont pas objet du secret sacramentel, sinon accidentellement, parce que le pénitent les a liés à l'accusation de ses péchés pour faire mieux connaître ces derniers à son confesseur, lui mieux manifester, par exemple, son ingratitude en profanant tel don ou tel charisme. En révélant ces choses, surtout si elles sont publiques, le confesseur ne violera pas le secret de la confession. — Toutefois, si le pénitent lui a demandé le secret et surtout ne les lui a révélées qu'à cette condition, il serait tenu de les taire par respect pour le secret commis ou confié, *secretum commissum*, dont la violation grève mortellement la conscience. Et même simplement le secret naturel retrouverait tous ses droits et ses rigueurs, si simplement le pénitent devait péniblement supporter la révélation de ces faveurs.

Le directeur et les autres confidents ne sont pas autrement tenus que par le secret naturel ou con-

fié, dont la violation est appréciée par les moralistes, grave ou légère, selon l'importance du secret violé.

Mais il y a des cas où un secret, même confié, peut licitement être dévoilé, par exemple, quand l'exige le bien commun, le salut de la patrie, l'honneur de la religion, le bien spirituel du prochain. Dans tous ces cas, exposés dans les manuels de théologie, confesseur, directeur et autres confidents non seulement peuvent, mais parfois ont le devoir de parler.

Quoi d'étonnant alors qu'ils le fassent après le décès d'un serviteur de Dieu mort en odeur de sainteté ? Du ciel où il a reçu sa récompense, celui-ci ne saurait plus en être affecté. C'est même une gloire accidentelle pour son âme de savoir que, sur terre, sa vie a laissé un exemple fécond, et que d'autres s'efforcent d'imiter ses vertus. Voyez combien il est profitable de scruter la vie d'une âme d'élite comme celle de la Sainte de Lisieux, d'y retrouver dans l'infime détail des actions journalières la petite voie d'abandon qui l'a acheminée vers le ciel. C'est pourquoi l'Eglise elle-même ordonne la recherche minutieuse des paroles, des actes, des écrits de ses serviteurs, en vue de procéder à leur canonisation.

« Le serviteur de Dieu, objectez-vous, aimait à être méconnu dans sa vie ! » C'est vrai, mais l'Evangile n'a-t-il pas annoncé : « *Qui se humiliat, exaltabitur* » ? C'est la récompense de son humilité que d'être maintenant connu de tous les hommes. Au ciel, du reste, le bienheureux ne voit plus les choses d'ici-bas comme il les voyait sur la terre. Sa condition est changée : il voit dans la lumière de gloire ; il juge autrement. Et croyez qu'il n'en est que davantage bienheureux que sa vie serve encore à procurer, après sa mort, la plus grande gloire de Dieu.

Alors, en vertu de quel principe ces révélations sont-elles permises ? Le principe du bien commun et de la gloire de Dieu qui prime tout.

LITURGIE

Q. — Permettez-moi de vous poser une question concernant la distribution de la sainte communion en dehors de la messe.

Comment expliquer que, d'après le Rituel (tit. IV, c. II, n. 7), l'oraison *Deus, qui nobis sub Sacramento, etc.*, qui, sauf au temps pascal, termine cette distribution, a la conclusion longue, alors que l'oraison *Spiritum nobis, Domine, etc.*, que l'on dit à la place durant le temps pascal, a la conclusion brève ?

R. — L'anomalie signalée par notre consultant a disparu du Rituel romain depuis un peu plus de vingt et un ans. En effet, dans l'édition typique de ce même livre publiée par ordre de Pie X et dont l'approbation date du 11 juin 1913, l'oraison *Spiritum nobis, Domine, etc.*, a, tout comme l'oraison *Deus, qui nobis sub Sacramento, etc.*, la conclusion longue [1], après la distribution de la sainte communion hors de la messe.

Mais pourquoi, bien qu'elle soit alors *extra ordinem officii et missæ*, l'oraison prend-elle néanmoins, dans la circonstance, une conclusion longue ? — « Communier hors de la messe, dit l'abbé Périn [2], c'est toujours participer à la victime du saint sacrifice avec le prêtre qui l'a offerte. » Il y a donc là « comme une extension du saint sacrifice [3]. » C'est pour cela que, suivant la remarque de Mgr de Conny [4], « le prêtre, retenant quelque chose des rites de la messe, récite une oraison d'actions de grâces en manière de postcommunion, et bénit ceux qui se sont approchés de la sainte table. » On s'explique dès lors qu'à l'instar de la postcommunion de la messe, cette oraison se termine par la grande conclusion [5].

Q. — 1° Aux funérailles des adultes, est-ce entre deux acolytes que doit marcher la croix de procession ?

2° Quand on interrompt le petit office de la Sainte Vierge après les matines de cet office, quelle oraison faut-il dire ?

Doit-on faire précéder cette oraison du *Kyrie eleison* ?

3° Le titulaire de mon église est S. Pierre aux liens :

***a)* Aux premières vêpres de sa fête, faut-il omettre la mémoire de S. Ignace de Loyola et celle des SS. Machabées ?**

***b)* Le jour même de la fête, dois-je dire la neuvième leçon des SS. Machabées, ou me contenter de faire à laudes mémoire de ces saints martyrs ?**

***c)* Aux fêtes qui se rencontrent durant l'octave du titulaire de mon église, faut-il joindre à la mémoire de cette même octave celle de l'apôtre S. Paul ?**

***d)* Enfin, à la messe du premier vendredi du mois d'août *(missa privata)*, dois-je faire mémoire de l'octave du titulaire de mon église ?**

R. — Ad I. De même que, si l'on excepte certains moments des trois derniers jours de la Semaine Sainte, toute fonction liturgique, même non solennelle, célébrée au chœur requiert la présence d'au moins deux cierges allumés sur les chandeliers de l'autel choral, aux côtés de la croix de celui-ci [6], de même, la croix hampée, portée en tête du clergé dans les processions (où, en réalité, elle tient lieu de la croix du maître-autel [7]), doit, normalement, y être accompagnée de deux acolytes tenant des chandeliers avec cierges allumés [8].

[1] Rappelons que, pour l'oraison *Spiritum nobis, Domine, etc.*, la conclusion est : *Per Dominum nostrum ... in unitate ejusdem, etc.* (Cf. nouveau Rituel, tit. IV, c. II, n 7).

[2] *Petit Rational liturgique*, p. 392.

[3] Bernard, *Cours de Liturgie romaine, Le Rituel*, t. I, p. 535. — L'auteur est moins heureux lorsqu'il essaie de justifier la différence qui existait alors entre la conclusion de l'oraison au temps pascal et celle de l'oraison le reste de l'année.

[4] *Les cérémonies de l'Eglise expliquées aux fidèles*, p. 219.

[5] Evidemment, cela vaut aussi bien pour l'oraison du temps pascal que pour celle des autres temps.

[6] Cf. S. R. C., 20 mars 1869, n. 3204.

[7] Cf. Dom Gréa, *La sainte Liturgie*, l. VI, ch. III.

[8] C'est ce qu'enseignent unanimement les auteurs. — Leur enseignement sur ce point est d'ailleurs conforme à ce que v. g. le Missel, le Cérémonial des évêques et le Rituel prescrivent pour la procession du jour de la Purification de Notre-Dame et pour celle du dimanche des Rameaux.

Or, aux funérailles ecclésiastiques des adultes, la levée du cadavre puis la conduite de ce dernier au cimetière constituent chacune, à n'en pas douter, une véritable procession [1]. Il convient donc en principe que, malgré le silence du Rituel romain à cet égard [2], il y ait alors aux côtés de la croix de procession deux acolytes portant des chandeliers avec cierges allumés [3].

En principe, disons-nous, car il peut arriver parfois que soit v. g. le manque de personnel [4], soit quelque autre motif raisonnable justifie l'absence d'acolytes céroféraires aux funérailles, non seulement pour la conduite du cadavre à l'église et au cimetière, mais encore pour l'absoute ellemême [5].

Ad II. Si, dans la récitation privée du Petit office de la Sainte Vierge, on sépare des matines les laudes, faut-il, pour terminer les premières, dire *Kyrie eleison, etc.,* avant le *Dominus vobiscum,* — ou, suivant les cas, avant le *Domine, exaudi orationem meam,* — qui précède l'oraison ?

Au premier abord, on serait tenté de le croire, étant donné que toutes les autres heures du même Petit office, sans exception, se terminent par *Kyrie eleison,* etc.

Il est à remarquer toutefois que v. g. à l'office des morts, si, dans la récitation privée, on s'y arrête après matines, on doit faire suivre le dernier répons de celles-ci non pas des versets *A porta inferi...,* puis *Requiescat* (ou *Requiescant) in pace,* etc., — lesquels, pourtant, se disent à la fin des vêpres et des laudes dudit office, — mais immédiatement du verset *Dominus vobiscum,* ensuite de l'oraison, etc.

D'autre part dans l'*Officium parvum Beatæ Mariæ Virginis* édité à Tournai en 1924 par la maison Desclée, on lit (p. 25) : « In privata vero recitatione matutinum a laudibus separari potest : quo in casu, post hymnum *Te Deum,* vel ultimum responsorium, dicitur : ℣. *Dominus vobiscum.* ℟. *Et cum spiritu tuo...* » A la vérité, l'indication que nous venons de citer ne figure point parmi les rubriques du Petit office de la Sainte Vierge, dans le Bréviaire romain [6] ; on peut néanmoins s'y conformer jusqu'à nouvel ordre.

Quant à l'oraison à dire en pareil cas, pour conclure matines, c'est évidemment celle qui, selon le temps liturgique dans lequel on se trouve, se lit à laudes, savoir : au temps de Noël, — en d'autres termes, depuis le 25 décembre jusqu'au 2 février inclusivement, — l'oraison *Deus, qui salutis æternæ, etc.;* tout le reste de l'année, l'oraison *Deus, qui de beatæ Mariæ Virginis utero, etc.* [1].

Après l'oraison, on dit de nouveau *Dominus vobiscum* (ou *Domine, exaudi orationem meam),* puis *Benedicamus Domino* et *Fidelium animæ, etc.,* enfin, tout bas, *Pater noster, etc.*

Ad III. — *a)* et *b).* Les premières vêpres d'une fête double de 1re classe n'admettent jamais la commémoraison d'un office double majeur précédent, à moins que ledit office ne soit celui d'un jour octave privilégié (Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. VII, n. 1, et table de concurrence). Par conséquent, le 31 juillet, aux premières vêpres de S. Pierre aux Liens, — titulaire de votre église et, en cette qualité, fêté par vous sous le rite double de 1re classe avec octave commune, — vous n'avez nullement à commémorer la fête concurrente de S. Ignace de Loyola, du rite double majeur.

Par ailleurs, aussi bien dans l'occurrence que dans la concurrence, une fête double de 1re classe exclut absolument toute autre fête ou octave de rite simple, si bien que, pratiquement, celle-ci s'évanouit alors sans laisser aucune trace. (Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. VII, n. 1, et table d'occurrence). Vous devez donc omettre complètement, en la fête du titulaire de votre église, la commémoraison, et partant la leçon historique, des SS. Machabées.

c) A l'office et à la messe du dimanche et de toutes les fêtes, du rite semi double et au-dessus, qui se rencontrent du 2 au 7 août inclusivement, — sauf pourtant aux doubles de 1re ou de 2e classe [2], — vous avez à faire la mémoire de l'octave commune de S. Pierre aux Liens et à y ajouter immédiatement la mémoire de l'apôtre S. Paul. (Cf. Rubr. gén. du Bréviaire, tit. IX, n. 11).

d) De quelle messe votive du Sacré-Cœur est-il question ici ? On ne le voit pas bien [3]. Aussi, nous allons envisager deux hypothèses :

S'agit-il de l'unique messe votive privilégiée du Sacré-Cœur permise le premier vendredi de chaque mois dans les églises et dans les oratoires où, avec l'approbation de l'Ordinaire du lieu, des exercices de piété en l'honneur du Sacré-Cœur se font publiquement dans la matinée de ce même jour ? Si oui, cette messe, fût-elle simplement lue, ne saurait être considérée comme une messe votive privée, mais elle est assimilée de droit aux messes votives solennelles *pro re gravi ac publica simul causa* [4]. Comme elles donc, elle rejette la commé-

[1] Cf Rituel, tit. VI, c. III, n. 1.

[2] *Loc. cit.* — Il est vrai qu'un peu plus loin (tit. VI, c. III, n. 7), à propos de l'absoute, le même Rituel marque expressément la présence de deux acolytes céroféraires aux côtés de la croix de procession.

[3] Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie,* 14e édit., t. I, p. 657.

[4] C'est aussi en raison du manque habituel de personnel dans les petites églises paroissiales auxquelles il est destiné, que v. g. le *Memoriale rituum* ne mentionne pas d'acolytes céroféraires aux côtés de la croix hampée, dans les processions du 2 février, du dimanche des Rameaux, etc.

[5] Cf. Bourbon, *Petit cérémonial paroissial,* p. 251, n. 931.

[6] Voir l'édition vaticane *tertia post typicam* du Bréviaire romain, approuvée le 31 juillet 1923 et donc antérieure à la publication de l'*Officium parvum B. M. V.* susdit, dont l'*imprimatur* est daté du 11 juin 1924.

[1] Cf. *Officium parvum B. M. V.,* édit. Desclée de 1924, *loc. cit.*

[2] Il faut donc excepter *in casu* la fête de la Transfiguration de N.-S. (6 août), du rite double de 2e classe.

[3] Que nos chers lecteurs veuillent bien ne nous adresser que des questions formulées d'une manière parfaitement claire : il y va de leur intérêt comme du nôtre.

[4] Cf. S. R. C., 20 mai 1890, n. 3731, ad 1 ; — 20 mai 1892, n. 3773 ; — 8 juin 1911, n. 4271, ad 2.

moraison d'une octave commune occurrente. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. v, n. 3).

Il en serait autrement si, même le premier vendredi du mois, on célébrait en l'honneur du Sacré-Cœur une messe votive de simple dévotion, v. g. en plus de celle dite, dans la même église ou chapelle, en connexion avec les exercices publics en l'honneur du Sacré Cœur. Une telle messe votive, strictement privée, ne jouirait d'aucune prérogative liturgique quant au jour ni quant au rite de sa célébration, et elle comporterait, dans le cas, la mémoire du titulaire de votre église et, par concomitance nécessaire, celle de S. Paul.

Q. — Pourquoi la fête des Saints Innocents est-elle placée bien avant l'Epiphanie ?

R. — L'*Ami* a déjà eu l'occasion de rappeler (1926, p. 686) — et précisément à propos de cette même question — qu'il ne faut pas prêter aux anciens nos préoccupations modernes de précision chronologique, et que par conséquent toute fête chrétienne n'est pas nécessairement un anniversaire au sens strict du mot. En même temps l'*Ami* signalait, d'après *L'Année liturgique* de Dom Guéranger, un sermon dans lequel S. Bernard s'applique à justifier le rapprochement et l'enchaînement des trois fêtes qui suivent immédiatement Noël : le martyre de fait et de volonté en S. Etienne, le martyre de volonté seulement en S. Jean, le martyre de fait seulement dans les SS. Innocents.

Nous ne voulons pas discuter ici la valeur de cet argument logique, mais simplement compléter cette explication, car nous croyons que l'ordre étrange qui situe la fête des SS. Innocents avant l'Epiphanie a aussi et d'abord une raison historique. Le problème est d'autant plus intéressant que c'est tout l'ordre des lectures évangéliques du temps de Noël qui offre des anomalies quelque peu déconcertantes pour nos esprits systématiques d'aujourd'hui : ainsi la prophétesse Anne apparaît le dimanche dans l'Octave de Noël, avant la Circoncision ; et le retour d'Egypte de la Ste Famille est raconté la veille de l'adoration des Mages (vigile de l'Epiphanie).

Pour comprendre cette économie du lectionnaire et du calendrier, il faut se rappeler en premier lieu que primitivement les deux fêtes de Noël et de l'Epiphanie — dont l'origine est extrêmement complexe, et beaucoup plus qu'on ne le croit ordinairement — n'existaient que simultanément dans une même Eglise : à Rome et en Afrique, la Noël a été pendant longtemps fête unique ; en Orient au contraire, et vraisemblablement aussi en Gaule, la solennité du 6 janvier paraît plus ancienne ; en Espagne cependant — et là seulement — on trouve déjà les deux vers 380 environ [1].

[1] Sur tout ceci, voir B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie* (Mont César; Louvain); — et *Les évangiles du Temps de Noël*, dans *Quest. liturg. et paroiss*, t. XVII, p. 294-299.

Or, de très bonne heure, la fête des Innocents a fait corps avec la mémoire de l'adoration des Mages qui accompagna, dès l'origine, la célébration de la Nativité du Sauveur : soit à Noël, soit à l'Epiphanie.

Ainsi, en Espagne, où l'Epiphanie était tout d'abord la manifestation aux Mages, la fête des Innocents se célébrait aussitôt après : « Le *Liber Comicus* [mozarabe] donne *In Apparitione Domini* l'évangile de Mt. II, 1 13 (adoration des Mages), et immédiatement après *In allisione Infantum*, Mt. II, 16-23... — Le *Missale mixtum* place [la mémoire de ce massacre] le 28 décembre ; mais les anciens calendriers mozarabes lui assignent le 8 janvier, le 7 étant pris par les saints Julien et Basilissa [1]. »

Au contraire, à Rome où le cycle de la Nativité s'est formé autour de la fête du 25 décembre et où l'Epiphanie est adventice, l'épisode des Mages était rattaché, comme en Afrique, à la Noël. Et il est probable, sinon certain, que l'ordre des lectures se présentait primitivement ainsi qu'il suit [2] :

Lc. II, 1-14 : Naissance de Jésus.
Lc. II, 15-20 : Adoration des bergers.
Mt. II, 1-12 : Adoration des Mages.
Mt. II, 15-18 : Meurtre des Innocents.
Jo. I, 1-14 : Le Verbe fait chair.
Lc. II, 21-32 : Circoncision et Présentation (1re partie).
Lc. II, 33-40 : Présentation (2e partie).
Mt II, 19 23 : Retour à Nazareth.
Lc. II, 41-52 : Voyage à Jérusalem.

Lorsqu'on adopta à Rome la fête du 6 janvier, elle fut exclusivement la commémoraison de la manifestation aux Mages, et on en assigna le récit (Mt. II, 1-12) au 6 janvier, mais sans se soucier de remanier profondément l'ordre de choses établi pour les autres jours.

Ainsi l'hypothèse la plus raisonnable pour rendre compte de l'économie apparemment bizarre des lectures évangéliques au temps de Noël — donc également de la place assignée à la fête des SS. Innocents, — c'est que nous sommes en présence d'un système indépendant de l'Epiphanie et antérieur à l'introduction de cette fête à Rome.

Est-il besoin d'ajouter que si l'ordre actuel — malgré les explications de S. Bernard — est moins logique que l'ordre primitif, cela n'a qu'une importance très médiocre ? La liturgie n'est pas une vie de Jésus en action, et l'Eglise s'attache beaucoup plus à nous faire pénétrer le mystère de l'Incarnation qu'à reconstituer l'ordre chronologique des événements.

Q. — Je croyais que seule une fête double de 1re ou de 2e classe pouvait maintenant l'emporter sur un dimanche après l'Epiphanie ou après la Pentecôte.

Alors, pourquoi notre *Ordo* nous a-t-il fait célébrer cette année, au dimanche 18 novembre, l'office de la

[1] Botte, *op. cit.*, p. 52.
[2] Nous donnons ce tableau d'après B. Botte, *art. cit.*, p. 298.

Dédicace des basiliques de Saint Pierre et de Saint-Paul, qui n'est pourtant que du rite double majeur ?

R. — Ce ne sont pas seulement les fêtes doubles de 1re ou de 2e classe qui, dans l'occurrence ou dans la concurrence, l'emportent maintenant sur l'office d'un dimanche mineur, mais encore toutes les *fêtes* du Seigneur comportant neuf leçons : « De dominicis minoribus seu per annum, semper fieri debet officium, nisi occurrat aliquod duplex I vel II classis, aut *quodvis* festum novem lectionum Domini, non autem eorum dies octava... » (Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. IV, n. 2) [1]. Etant donné que, dans le cas, il y a en présence deux offices du Seigneur, il a paru convenable de faire substituer à l'office commun qu'est, en réalité, celui d'un dimanche mineur, l'office — plus particulier — de la fête occurrente [2].

Or, — comme toutes les fêtes de Dédicace, si l'on excepte la Dédicace de Notre Dame-des Neiges, — celle des basiliques romaines de Saint Pierre et de Saint-Paul est une fête du Seigneur. (Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. IX, n. 1 ; S. R. C., 11 mars 1882, n. 3541, et 4 févr. 1896, n. 3881, I) [3]. C'est donc à bon droit que, le dimanche 18 novembre 1934, votre *Ordo* vous a fait réciter l'office et célébrer la messe de la Dédicace de ces deux illustres basiliques.

Q. — Prière à l'*Ami* de vouloir bien me donner la solution des questions suivantes, qui concernent la communion des infirmes :

1° Le Rituel (tit. IV, c. IV, n. 10) prévoit, pour l'aller du prêtre de l'église à la maison de l'infirme, la récitation du psaume *Miserere* et encore d'autres psaumes ou cantiques ; pour le retour à l'église, c'est la récitation du psaume *Laudate Dominum de cœlis,* puis d'autres psaumes et hymnes, qui est prévue (*ibid.,* n. 20).

a Cette récitation est-elle obligatoire ?

b) Quels sont, dans l'un et l'autre cas, les autres psaumes, cantiques et hymnes dont il s'agit ?

c) Que doit faire alors un prêtre qui ne sait rien de cela par cœur ?

2° Comment interpréter la prescription formulée au n. 24 dans le même chapitre du Rituel : « ... Sacerdos, *prædictis precibus recitatis,* etc ? » — S'agit-il simplement ici des prières contenues dans le n. 19 ; ou bien le prêtre doit-il également ajouter celles du n. 21, tout comme il eût dû faire s'il avait eu à rapporter le Saint-Sacrement à l'église ?

Enfin, pourquoi, dans le même chapitre du Rituel, l'oraison du n. 19 et celle du n. 21 prennent-elles la conclusion longue ?

R. — Ad I. *a)* Voici le texte des deux rubriques alléguées par notre consultant (Rituel, tit. IV, c. IV, n. 13 et 23 [4]) : «... Postremo sacerdos Sacramentum gestans elevatum ante pectus sub umbella, dicens psalmum *Miserere,* et alios psalmos et cantica. —... Tunc [sacerdos]... revertitur ad ecclesiam, dicendo psalmum *Laudate Dominum de cœlis, etc.,* et alios psalmos et hymnos, prout tempus feret. »

[1] Cf. S. R. C., 3 mars 1917, *Dubia,* ad 2.
[2] Cf. *Ephemerides liturg.,* 1917, p. 106.
[3] Cf. *Ami* 1923, p. 143.
[4] Nous citons le Rituel romain d'après sa récente édition typique, approuvée le 10 juin 1925.

Rien absolument n'indique qu'il n'y ait là qu'un simple conseil, et, de fait, la plupart des auteurs paraissent regarder ces deux rubriques comme préceptives [1]. Le plus sûr, pour être en règle, est donc de s'en tenir à celles-ci et de réciter au moins les psaumes qui y sont mentionnés expressément, savoir : le psaume *Miserere,* en allant de l'église à la maison de l'infirme, et le psaume *Laudate Dominum de cœlis,* en revenant de cette maison à l'église.

b) Quels sont les autres psaumes ou cantiques et les hymnes à réciter, lorsque le trajet est assez long et que les psaumes susmentionnés ne suffisent pas ? [2].

A l'aller, les autres psaumes de la pénitence sont indiqués. Si, néanmoins, le prêtre ne les savait pas tous par cœur, il prendrait ceux qu'il pourrait dire de mémoire [3]. Quant aux cantiques bibliques à ajouter au besoin, Baruffaldi [4] recommande le cantique des trois enfants dans la fournaise : *Benedicite omnia opera Domini Domino, etc.,* et celui d'Ezéchias *Ego dixi in dimidio dierum meorum, etc. ;* d'autres proposent les cantiques évangéliques : *Benedictus, etc., Magnificat, etc.,* et même *Nunc dimittis, etc.*

Pendant le retour à l'église, si le psaume 148, *Laudate Dominum de cœlis. etc.,* ne suffit pas, le prêtre peut v. g. y ajouter les psaumes 149, *Cantate Domino canticum novum, laus, etc.,* et 150, *Laudate Dominum in sanctis ejus, etc.,* ou d'autres de son choix, puis le *Te Deum,* l'hymne *Pange lingua* et d'autres hymnes de l'office du Saint Sacrement.

S'il n'y a personne pour réciter ces psaumes, cantiques et hymnes alternativement avec le prêtre, celui-ci les dit seul, à voix basse, et les autres peuvent réciter le rosaire, les litanies ou d'autres prières pour l'infirme [5].

c) Il est bien difficile d'imaginer qu'un prêtre ne sache par cœur aucun psaume, aucun cantique liturgique ni aucune hymne. En attendant qu'il ait appris les psaumes indiqués dans les deux rubriques précitées, il pourra dire — et répéter au besoin — ceux qu'il connaît.

Ad II. Dans la rubrique du Rituel (tit. IV, c. IV, n. 27) relative à l'hypothèse où le prêtre n'aurait apporté qu'une sainte hostie, — celle qu'il a donnée à l'infirme, — l'expression « prædictis precibus recitatis » désigne uniquement le verset *Dominus*

[1] D'aucuns même (v g. Coppin-Stimart, *S. Liturgiæ compendium,* n. 678) marquent positivement que le prêtre est alors *tenu* de réciter les psaumes
[2] On lit dans les *Synodicæ constitutiones* d'Odon de Sully, évêque de Paris au XIIe siècle (c. v, n. 5) : «... Cantantes septem psalmos pœnitentiales cum litania pro infirmo, eundo et redeundo. Si longa via fuerit, addant quindecim psalmos et alias orationes : sic enim debitum persolvunt infirmo, et audientes invitant ad exhibendam Deo reverentiam et honorem et orationem » (*P. L.,* t. CCXII, col. 60).
[3] Cf. Bourbon, *Petit cérémonial paroissial,* n. 1078.
[4] *Ad Rituale romanum commentaria,* tit XXVI, n. 151.
[5] Cf. O'Kane, *Explication des rubriques du Rituel romain* (trad Brunet), n. 805 ; — Hægy, *Manuel de Liturgie,* 14e édit., t. I, p. 613, note 1.

vobiscum et l'oraison *Domine sancte... te fideliter deprecamur, etc.*, qui figurent au n. 22 (autrefois n. 19), et non les versets *Panem de cœlo, etc.*, et *Dominus vobiscum*, avec l'oraison *Deus qui nobis sub Sacramento, etc.* (n. 24 [autrefois n. 21]), puisque d'après la rubrique qui les concerne, ces derniers sont à dire *à l'église*, et seulement dans le cas où le Saint-Sacrement y est rapporté.

Ad III *a)* L'oraison *Domine sancte... te fideliter deprecamur, etc.* (n. 22) joue ici un rôle analogue à celui de l'oraison qui suit la distribution de la sainte Eucharistie dans l'église, hors de la messe [1] : c'est une sorte de postcommunion. C'est pour cela qu'elle aussi se termine par la grande conclusion [2].

b) Il est vrai que, naguère, l'oraison du Saint-Sacrement dite à l'église après le retour de la maison de l'infirme, avait la conclusion longue. Mais, déjà, dans l'édition typique du Rituel romain de 1913 (n. 21), cette même oraison, — que, dans la circonstance, on ne saurait aucunement assimiler à une postcommunion, — n'avait plus que la conclusion brève. Il en est encore ainsi dans l'édition typique du Rituel de 1925 (n. 24) [3].

[1] Cf. Bernard, *Le Rituel*, t I, p. 575.
[2] Cf. *Ami* 1935, p. 106, 1re col.
[3] Cela confirme ce que nous avons dit dans l'*Ami* de 1935, *loc cit.*

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

A. Bachelier, Docteur ès lettres, professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest. — **Essai sur l'Oratoire à Nantes au XVIIe et au XVIIIe siècle.** In-8 de 150 p., 16 f. — **Le Jansénisme à Nantes.** In-8 de 352 p., 30 f. — Paris, Nizet et Bastard, 3 bis, place de la Sorbonne.

Ces deux ouvrages sont les deux thèses de doctorat de M. Bachelier.

La petite thèse, comme l'indique le titre, étudie les origines, le développement et l'activité de l'Oratoire de Nantes, jusqu'à la fin de l'ancien régime. Cette étude était indispensable pour faire comprendre le rôle important, voire capital, joué par la communauté nantaise aussi bien dans l'origine que dans le développement du schisme quesnelliste (que M. Bachelier analyse longuement dans sa thèse principale). Histoire non négligeable, certes, si l'on songe que l'Oratoire, par son collège et le monopole de fait qu'il exerçait à Nantes dans l'enseignement, y jouissait d'une situation privilégiée.

C'est à la demande de Mgr de Bourgneuf (1618) que les Oratoriens s'étaient établis à Nantes. L'humble maison des débuts, vouée surtout à l'évangélisation du diocèse par les missions, s'était, par l'accord des autorités ecclésiastiques et civiles, et malgré les légères réserves exigées par l'Université nantaise, muée de bonne heure en un important institut presque exclusivement consacré à l'instruction et à l'éducation de la jeunesse. Si les successeurs de Mgr Cospeau, au XVIIe siècle, écartent les Oratoriens du Séminaire, la confiance de plus en plus marquée du corps municipal leur vaut de monopoliser bientôt l'enseignement des humanités, de la philosophie et de la théologie, avec la direction à perpétuité du collège St-Clément, qui par eux devint l'un des plus prospères de la province. Cette confiance survivra aux années et aux crises.

Devenus, au XVIIIe siècle, suspects aux évêques, en raison de leur jansénisme, en butte à l'hostilité de certains fonctionnaires du roi, les régents du collège trouvent auprès des échevins nantais soutien et crédit et, grâce à eux, la bibliothèque de l'établissement sera la première bibliothèque municipale de Nantes. Il faut donc en conclure que l'œuvre des Oratoriens, au collège St-Clément, répondit durant ces deux siècles aux vœux de la ville. Il n'est pas excessif d'avancer que le commerce, la judicature, l'armée et le clergé ont été formés à leur école.

Mais la deuxième moitié du XVIIIe siècle marque un déclin, et la tourmente révolutionnaire paraît témoigner contre la solidité de l'œuvre des Oratoriens. M. B. rend cependant hommage au mérite de l'Oratoire, tout en respectant les droits de la vérité. Sa conclusion toutefois est assez sévère : les faits l'y autorisent vraisemblablement.

Le grand mal dont souffrirent les Oratoriens à Nantes, c'est le jansénisme. Il est curieux de constater que c'est seulement au XVIIIe siècle que cette hérésie pénétra à Nantes. Sans doute, — et Mgr Baudrillart l'a fort exactement noté dans sa préface à *L'Oratoire de France* (Paris, 1926), de M. Le Herpeur, — il serait exagéré d'accuser l'Oratoire tout entier, et même dans la majorité de ses membres, d'avoir professé le jansénisme ; il reste vrai cependant qu'à Nantes l'influence oratorienne s'exerça en faveur de l'erreur nouvelle. Cette influence se déclara ouvertement au début du XVIIIe siècle : « L'exil du général, le P. de Sainte-Marthe, les premières campagnes contre Quesnel, ne sont pour les Oratoriens que des manœuvres de la Compagnie de Jésus, acharnée à compromettre la Congrégation et à la perdre... En 1715, ils se rangent en bloc du côté des *appelants*. » Sans doute le P. de La Tour, alors général, se ressaisit et travaille à ramener à l'obéissance les membres de la Congrégation. Mais, fait justement observer M. Le Herpeur *(op. cit.*, p. 83), « sa docilité trouva parmi ses fils moins d'imitateurs que sa révolte. » Les Oratoriens de Nantes en témoignent.

Il n'est pas douteux, en effet, que si le jansénisme du XVIIe siècle avait à peine effleuré le diocèse, il n'en fut pas de même du quesnellisme du XVIIIe. Le jansénisme nantais est né de l'opposition à la Bulle *Unigenitus*.

A peine le document pontifical est-il paru qu'il provoque dans les milieux ecclésiastiques une réaction qui, contenue d'abord, explose à la mort de Louis XIV avec une violence que les années n'atténueront pas. Vicaires généraux, docteurs de la Faculté de théologie, directeurs du Séminaire, missionnaires de St-Clément, curés, s'insurgent contre la bulle, rétractent une adhésion qu'ils prétendent avoir été extorquée, en appellent au futur concile et, aux invitations des évêques à se soumettre, opposent le refus intraitable d'une conscience certaine de posséder la vérité.

Comment expliquer une attitude aussi générale ? C'est qu'aux yeux des révoltés, la constitution de Clément XI, arrachée par l'intrigue à la faiblesse du Souverain Pontife, est un danger mortel pour l'Eglise catholique, en même temps que pour l'Eglise gallicane et pour l'Etat français. — Danger pour l'Eglise catholique, car la condamnation pure et simple des 101 propositions de Quesnel renverse sa doctrine traditionnelle sur les vérités essentielles du salut : la grâce et la prédestination, la foi, l'espérance et la charité, la pratique du sacrement de pénitence et l'usage de la Sainte Ecriture. — Danger pour l'Eglise gallicane : son adhésion à la bulle serait la négation de ses liber-

tés et de ses droits ; un aveu de l'infaillibilité personnelle du pape, reconnu comme seul juge en matière de doctrine et de fait ; l'abolition des privilèges les plus importants de l'épiscopat et la fin des assemblées conciliaires. — Danger pour l'Etat, menacé dans une de ses prérogatives capitales, son indépendance temporelle, et livré désormais aux caprices de l'ultramontanisme. L'acte d'appel de l'abbé J. Martin, que M. B. publie en appendice, est significatif à cet égard.

Qui donc avait imprégné le clergé nantais de ces tendances jansénistes et gallicanes ? L'auteur n'hésite pas à en rendre responsables principalement les Oratoriens : « Il nous a paru, déclare-t-il sans ambages, qu'il fallait en rechercher les origines dans la formation intellectuelle et morale que ce clergé avait reçue de l'Oratoire. L'Oratoire, surtout à partir de 1650, occupe à Nantes une situation privilégiée unique. Grammaires, humanités, philosophie, théologie, il tient toutes les avenues des sciences dont l'Eglise, à juste titre, impose à ses clercs la fréquentation. Par ses maîtres oratoriens, le clergé de Nantes est imbu des doctrines augustiniennes et de rigorisme moral. D'ailleurs, la Constitution passe pour l'œuvre des Jésuites, et à Nantes aucun lien de sympathie n'unit les deux maisons religieuses. C'est une nouvelle raison pour les élèves de l'Oratoire de se rebeller contre ce qu'ils croient être un coup de ses adversaires. Ainsi, en rejetant la Constitution, ces hommes d'église ne doutent pas qu'ils défendent, avec leurs maîtres, le plus pur christianisme, ses dogmes fondamentaux et sa morale austère » (p. 325).

Aux questions « de principes » se mêlent les questions de personnes. Les appelants défendent, assurent-ils, la cause de la vertu. Les évêques « acceptants » n'ont en partage ni la science, ni la vertu. Les appelants se croient savants et vertueux ; en fait, il leur manque le vrai sens théologique et ils ne sont pas humbles. Ce défaut de sens, ce pharisaïsme inconscient les conduit à des égarements qui légitiment les sanctions de l'autorité religieuse à leur endroit.

Le mouvement janséniste qui, au premier abord, ne manquait pas d'une certaine grandeur, bientôt dégénéra. De doctrinal et moral, il devient juridique et procédurier. Il s'inquiétera moins de maintenir les hautes positions où, assure-t-il, se joue le sort des âmes, que de défendre contre les censures des supérieurs ecclésiastiques les curés et les fidèles insoumis. Le théologien janséniste de Nantes fut Nicolas Travers (1674-1750) : défenseur de l'erreur, il en sera aussi la victime. Tout le chapitre XIII lui est consacré et constitue une étude des plus intéressantes.

Il s'en faut de beaucoup que tout le diocèse ait été contaminé. En somme, la réaction contre le jansénisme fut rapide et profonde ; elle fut l'œuvre des Jésuites, des missionnaires du P. de Montfort et surtout des prêtres des paroisses rurales, curés et vicaires, formés à l'école de St-Sulpice : « C'est l'honneur des évêques de Nantes, dans le douloureux conflit où ils se trouvaient jetés, d'avoir tourné leur regard de ce côté, rouvert les portes de leur séminaire aux fils de M. Olier et, coûte que coûte, un jour même contre quelques-uns de ces curés, de n'avoir pas souffert que la moindre atteinte fût portée à leur situation dans le diocèse » (p. 329).

Les deux thèses de M. Bachelier sont conduites avec toute la rigueur d'une parfaite et exacte documentation. Les sources imprimées étaient abondantes ; mais l'auteur n'a pas voulu négliger les sources manuscrites des *Archives nationales*, de la *Bibliothèque Ste-Geneviève*, de la *Bibliothèque de l'Arsenal*, des *Archives départementales de la Loire-Inférieure* et de *l'Ille-et-Vilaine*. Mais les meilleures glanes ont été fournies par les *Archives de St-Sulpice*. Le quesnellisme des directeurs de St-Clément, on l'a vu, détermina les évêques de Nantes à modifier l'organisation de cette maison en même temps que celle de leur séminaire. D'où de longues négociations, des mémoires, des appels au pouvoir civil, des décisions de tribunaux et des arrêts du Conseil du roi. D'où encore une correspondance active de Nantes avec ces messieurs de St-Sulpice, appelés à prendre la direction des deux communautés.

M. Bachelier a su, avec ces richesses, édifier un double monument d'érudition d'où jaillit une clarté nouvelle pour l'histoire des controverses jansénistes, en France, au XVIIIe siècle.

Cardinal GIBBONS, archevêque de Baltimore. — **La Foi de nos pères**, ou *Exposition complète de la Doctrine chrétienne*, traduit de l'anglais sur la 28e édition, par l'abbé Adolphe SAUREL ; 6e édition revue et augmentée de notes. — In-12 de XXVI-472 p., 15 f. — Paris, Téqui.

L'ouvrage du cardinal Gibbons remonte à 1876, et sa première édition française à 1886. Mais les idées qui y sont développées sont toujours d'actualité.

On ne peut mieux comparer la *Foi de nos pères* de Gibbons qu'à l'*Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverses*, par Bossuet. Le cardinal se propose le même but, traite le même objet, suit presque la même marche et la même méthode. Une longue expérience des missions, données pendant plusieurs années aux fidèles catholiques répandus dans les diverses contrées des Etats-Unis, lui avait appris que bon nombre de protestants nourrissent des préventions et des haines contre l'Eglise romaine, uniquement parce qu'ils ne la connaissent ni en elle-même, ni dans ses dogmes, ni dans ses pratiques disciplinaires. Et il a pensé que le plus efficace moyen de dissiper leurs préjugés était de leur exposer simplement *la foi de nos pères*.

Seulement, écrivant pour les catholiques et les chrétiens du XIXe siècle, après les définitions du concile du Vatican et plus de trois cents ans après la Réforme, il devait être plus complet que Bossuet. Il commence par établir que l'Eglise romaine, seule, est la véritable Eglise, parce que seule elle possède l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité, essentielles à la société visible fondée par Notre-Seigneur, il en conclut naturellement qu'elle est perpétuelle et infaillible. Ce point fondamental une fois solidement établi, il aborde successivement les principaux objets de controverse religieuse qui séparent les protestants des catholiques, à savoir : l'Eglise et la Bible, la primauté de S. Pierre, sa suprématie qui devait rester éternelle dans une Eglise éternelle et qui a été transmise à l'évêque de Rome, l'efficacité des sacrements qui ont été niés ou dénaturés par les protestants. Enfin il ne craint pas de résoudre les graves et importantes questions agitées de notre temps : le pouvoir temporel des Papes, la liberté civile et religieuse, l'Inquisition, le massacre de la Saint-Barthélemy, le célibat ecclésiastique, ces éternels sujets d'accusations injustes contre l'Eglise et les Pontifes de Rome.

Il serait difficile de traiter ces matières avec plus de netteté, de clarté, de solidité, pour le fond ; avec plus de calme, de modération, de douceur dans la forme.

Collection « Je sème ». — Chanoine MARCHAND. **La faillite initiale du protestantisme.** *Aperçu historique et doctrinal.* — In-12 de XVI-260 p., 10 f. — Paris, Téqui.

Il nous manquait un bon ouvrage de vulgarisation qui permît de toucher du doigt, dans leur ensemble, les incohérences de la religion protestante et leur opposition à la vérité religieuse enseignée par le Christ et conservée dans l'Eglise catholique.

Après quelques pages d'introduction sur « le personnage » que fut Luther, M. le chanoine Marchand aborde la critique de son œuvre et n'a pas de peine à montrer comment elle conduit directement à la fail-